# LES TEXTES MUSULMANS DANS LEUR ENVIRONNEMENT

PAR

ALFRED-LOUIS DE PRÉMARE
Université de Provence/I.R.E.M.A.M., Aix

Je ne parlerai pas ici de l'usage que l'on fait du Coran, mais de l'usage qui est fait, dans les textes musulmans de référence (le Coran et le Ḥadīṯ), d'un vocabulaire et de thèmes religieux qui existaient avant lui. Je le ferai en tentant d'élargir le sujet, tant en ce qui concerne la matière que la périodisation et le mode d'approche des textes. Il ne s'agira donc pas du Coran seulement, mais du Coran et du *Ḥadīṯ* comme témoins conjoints et complémentaires de cet usage.

En effet, on peut considérer légitimement que le Coran et le *Ḥadīṯ* sont des documents issus de transmissions qui se sont effectuées ensemble et dans un même mouvement. Certes le corpus coranique fera rapidement figure, contrairement à celui du *Ḥadīṯ*, de texte fixé *ne varietur*. En effet, l'établissement d'un canon constituant la référence unique d'une communauté menacée d'éclatement en sectes rivales et la situant face aux communautés déjà existantes, sera une décision que devra prendre le pouvoir politique dans une certaine urgence; cela tient à la nature indissociablement politique et religieuse de ce pouvoir dans la communauté musulmane dès sa naissance. On peut considérer que, sous ʿAbd-al-Malik [65-86/685-705], le texte de référence du Coran est établi pour l'essentiel. Pour le *Ḥadīṯ*, il faudra attendre le troisième siècle de l'ère musulmane. Nous connaissons la floraison du phénomène apocryphe en ce domaine, plus ou moins enrayé par la constitution des grands corpus considérés comme *Ṣaḥīḥ*. Tout ceci n'empêche pas que, dans une première étape, Coran et *Ḥadīṯ* sont des documents dont la transmission a été effectuée sous la poussée des mêmes événements et qui ont été mis par écrit à peu près dans le même temps. C'est la raison pour laquelle il nous faut élargir notre mode d'approche de ces textes, tout d'abord en étalant leur constitution progressive

 

sur une plage de temps s'étendant de Muḥammad au moins jusqu'à la fin de l'époque marwanide et au delà pour le *Ḥadīṯ*. Les auteurs musulmans connaissent le rôle important que jouèrent les autorités politiques de cette époque dans l'établissement du texte coranique[1] et la consignation des traditions qui sont à la base des écritures saintes de l'islam : Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. 124/741), que l'on considérera souvent comme «le fondateur de l'école de Médine» mais qui s'établit en Syrie, en fut un des personnages clés et il travaillait dans la mouvance et au service des Marwanides[2]. Pour le Coran, en conséquence, il nous faut sortir d'une chronologisation des textes trop petitement concentrée sur le schéma Mekke-Médine; il nous faut sortir également d'une limitation à un auteur unique, Muḥammad, qui sous-estimerait le phénomène rédactionnel des décennies qui ont suivi sa mort. Pour le *Ḥadīṯ*, il nous faut tabler sur ce vieux fonds, sans trop nous sentir ligotés, du point de vue de la recherche historico-critique, par le souci excessif de l'authenticité de ce qui serait les *ipsissima verba* du prophète de l'islam; il nous faut le considérer comme le fruit d'une élaboration progressive au cours de laquelle les «gens du Ḥadīṯ» mettaient en place les références scripturaires d'une nouvelle communauté, à l'usage de celle-ci et face à d'autres communautés. Dans ce contexte, ce n'est donc pas la question de l'authenticité d'un *logion* rapporté de Muḥammad qui est première; c'est de déterminer en quoi le contenu de ce *logion* est un indice pertinent dans le problème qui nous occupe.

Je ne parlerai pas ici de l'affirmation dogmatique classique qui pourrait être remise en question par la présence effective de mots non arabes dans le Coran : l'affirmation de la précellence du Coran. L'adhésion à ce dogme est un acte de foi dont le théologien musulman trouvera toujours, de son point de vue, les justifications. Plus simplement, je prendrai acte d'un constat établi par les auteurs musulmans classiques comme par les chercheurs contemporains[3], à savoir qu'il y a du non-arabe ou de l'arabisé dans le vocabulaire du Coran arabe et, faut-il

---

[1] Ibn Abī-Dāwud al-Siǧistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. A. Jeffery, Le Caire 1936, p. 49-50; A. Mingana, «The Transmission of the Kur'ān», *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1916, p. 32-33.

[2] Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, éd. Tarwar 'Ukāša, le Caire, Dār al-Ma'ārif, le Caire 1969[2], p. 443, 447, 472; Michael Lecker, «Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī», *JSS*, XLI (1996), p. 21-63.

[3] W. Fischer; cf. en particulier al-Ǧawālīqī, *Kitāb al-mu'arrab min al-kalām al-a'ǧamī*, éd. A.M. Šākir, Le Caire 1942; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Oriental Institute, Baroda 1938.

ajouter, dans le Ḥadīṯ, et j'essaierai d'insister sur l'idée que la question est plus large que celle de l'emprunt linguistique.

## I. L'environnement

### *Comment en parle la tradition musulmane*

Un certain nombre d'éléments de la tradition musulmane nous incite à élargir ainsi notre perspective. J'en rappelle trois exemples :

1. «Les gens de l'Ecriture – *ahl al-kitāb* – récitaient la Tora en hébreu et ils l'expliquaient en arabe aux gens de l'islam – *ahl al-islām.* L'envoyé de Dieu dit : 'Ne croyez point les gens de l'Ecriture et ne les démentez point non plus, et dites : nous croyons en Dieu, à ce qui a été descendu vers nous et à ce qui a été descendu vers Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, les Tribus, etc.'»[4].

Les "gens de l'islam" avaient accès à des explications directes de "la Tora" de la part des Juifs, lesquels pratiquaient l'hébreu et l'arabe. C'est ce qu'il faut retenir ici, sans nous arrêter, pour le moment, à la recommandation qui est mise sur les lèvres de Muḥammad de rester sur la réserve à l'égard de ces explications. Cette recommandation, cependant, nous alerte sur la question importante à laquelle elle est censée répondre : comment nous, gens de l'islam, devons-nous nous situer par rapport à la Tora et aux explications qui nous en sont données par les gens de l'Ecriture?

2. Zayd Ibn Ṯābit, selon la tradition, présida à ce qui est appelé la collecte du Coran, sur la commande des premiers successeurs de Muḥammad. En effectuant un retour en arrière à l'invitation des corpus de *Ḥadīṯ*, voici ce qu'on trouve rapporté de lui dans les brefs récits qui évoquent le temps où il était secrétaire du prophète de l'islam :

> Lorsque le Prophète arriva à Médine [. . .] il me dit : "Apprends pour moi l'écriture des Juifs – *kitāb Yahūd-*, car, par Dieu, je n'arrive pas à donner aux Juifs confiance en ce que j'écris – *mā āmanu Yahūda ʿalā kitābī-*. "J'appris donc leur écriture, dit Zayd; il ne se passa pas quinze nuits que je ne la connaisse parfaitement. Je lui lisais leurs écrits – *kutubahum-* lorsqu'ils lui écrivaient, et je répondais en son nom lorsqu'il écrivait – *uǧību ʿanhu iḏā kataba-*[5].

---

[4] al-Buḫārī, 65 *Tafsīr* 11, à propos de *Coran*[2], 136; cf. ʿAbad al-Razzāq, *Muṣannaf*, VI, p. 109-114 (mas'alat ahl al-kitāb).

[5] Ibn Ḥanbal, *Musnad*, V, 186.

Le mot *kitāb* peut être compris de façon ambiguë. Mais on peut remarquer qu'à strictement parler, il ne s'agit pas ici précisément d'Ecriture Sainte ou de Livre sacré : dans la formule *mā āmanu Yahūda ʿalā kitābī*, le verbe étant à la première personne de la forme simple et suivi d'un complément direct, il ne s'agit pas pour les Juifs de «*croire*» ou «ne pas croire» en un Livre mais, pour Muḥammad, de «donner confiance aux Juifs en ce qu'il écrit»[6]. Cela semble donc être tout simplement un problème de type d'écriture que Zayd doit apprendre, et d'échanges d'écrits, quelle qu'en soit la nature. Selon le récit, nous sommes d'ailleurs aux premiers temps de l'installation de Muḥammad dans la localité, et donc à l'époque de la charte de Yaṯrib (dite improprement "constitution de Médine"), qui incluait les Juifs dans la confédération naissante.

Nous avons une double variante de ce récit, toujours rapportée de Zayd : dans l'une il s'agit du syriaque, et non de l'hébreu :

> L'envoyé de Dieu me dit : "Connais-tu bien le syriaque – *al-suryāniyya-* ? En effet, je reçois des écrits – *innahā ta'tīnī kutub-*." Je lui dis : "Non". Il me dit : "Apprends-le donc!". Je l'appris donc en dix-sept jours[7].

Dans l'autre variante, il y a hésitation entre le syriaque et l'hébreu[8].

Zayd, en somme, sur l'ordre de Muḥammad, se dotait des outils nécesaires à ce que l'on appellerait aujourd'hui un bon secrétaire bilingue ou trilingue. Ces traditions sont l'indice, pour l'Arabie de ce temps, d'une situation linguistique complexe. De plus, on peut supposer que la question posée à Zayd ne se réduit pas à un problème d'apprentissage linguistique en vue d'une correspondance banale entre personnes ne parlant pas la même langue ou n'écrivant pas selon la même graphie. Il s'agit, par la meilleure maîtrise d'un outil linguistique approprié, de mieux connaître le contenu de l'écrit que l'on reçoit, et de susciter la confiance du correspondant quant à la réponse qu'on lui envoie. Ce peut être des lettres diplomatiques, dans le cadre des pactes à passer avec les Juifs ou les tribus christianisées. Mais la religion fait partie de cette diplomatie : d'autres récits, en effet, comme je l'évoque plus bas, mettent en scène des juifs qui envoient à Muḥammad des passages de "la Tora". Quant à la nature des écrits en syriaque arrivés à Muḥammad, elle n'est pas précisée, pas plus que l'identité des expéditeurs.

---

[6] Nous avons le même emploi du verbe à la forme simple en *Coran* 12, 64.

[7] *Ibid.*, V, 182; *cf.* al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* 93, *Aḥkām*, 40 *tarǧama*.

[8] Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, 1957-8, II, 358.

3. – Les traditionnistes évoquent de plus une autre figure emblématique, celle de Waraqa Ibn Nawfal, un mekkois de l'entourage familial de Muḥammad, et qui aurait confirmé ce dernier dans sa mission prophétique : «Il était chrétien, nous précise-t-on; il écrivait l'écriture arabe – *al-kitāb al-ʿarabī* – et il avait écrit l'Evangile en arabe», dit une version; «il écrivait l'écriture hébraïque – *al-kitāb al-ʿibrānī* – et il écrivait en hébreu, de l'Evangile, ce que Dieu avait voulu qu'il écrive», dit une autre.[9] Quant à Ibn Isḥāq, selon Ibn Hišām comme selon Salama et Ibn Bukayr, il ajoute : «Il avait lu les livres, et il avait reçu l'enseignement *samiʿa* – des gens de la Tora et de l'Evangile»[10].

Waraqa était chrétien – *naṣrāniyyan* – ou devenu chrétien – *tanaṣṣara-*, disent les récits; Th. Nöldeke pensait plutôt qu'il était juif[11]. Peu nous importe ici : les évocations de secrétaires ou d'informateurs chrétiens auprès de Muḥammad ne manquent pas dans les commentaires anciens du Coran. Nous en retiendrons l'attestation globale d'un milieu où des écritures religieuses se transmettent et se traduisent, cela dans un *ḥadīṯ* rapporté par ʿĀ'iša, relatant, de la bouche même du prophète de l'islam, l'envoi de celui-ci en mission par l'ange Gabriel, le récit encadrant la sourate 96 [*Iqra*]; le texte dans lequel Waraqa apparaît ainsi a donc une certaine importance. De même le flottement des récits sur la désignation de la langue dans laquelle Waraqa lisait, écrivait ou traduisait, analogue à celui concernant les traditions rapportées de Zayd à propos de son apprentissage des graphies non arabes, ne change rien à l'indication globale qui nous est donnée : il écrivait ou traduisait en arabe des textes de l'Evangile. Le vocabulaire hébraïque ou syriaque arabisé du corpus coranique est une attestation de ces passages d'une langue à l'autre. Quant au *Ḥadīṯ*, les nombreuses occurrences, non seulement de récits juifs, mais encore de textes évangéliques reformulés, transformés ou adaptés à l'islam ne laissent aucun doute sur une activité du genre de celle qui est évoquée pour Waraqa dans les toutes premières générations de musulmans, y compris du temps de Muḥammad.

---

[9] Ibn Ḥanbal, *Musnad* VI, 232-233; al-Buḫārī *Ṣaḥīḥ Waḥy*, 3 *ru'yā ṣādiqa; Id.* 65 *Tafsīr, sūrat Iqra'; Id.* 60 *Anbiyā'* 21.

[10] *Cf.*, selon les éditions utilisées de la *Sīra* d'Ibn Hišām, et du *Ta'rīḫ* d'al-Ṭabarī, les index de ces ouvrages; et *cf. Sīrat Ibn Isḥāq* (recension de Yūnus Ibn Bukayr), éd. M. Hamidullah, Rabat, 1396/1976, p. 102.

[11] Cl. Gilliot, «Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke», dans *JSAI*, 22 (1998), 84-126; *v.* p. 114 (§ 54).

*Se situer par rapport aux écritures antérieures*

L'usage que les premiers musulmans, à commencer par Muḥammad, firent des écritures antérieures pour asseoir leurs propres bases scripturaires allait-il de soi ? A lire le Coran et les corpus de *Ḥadīṯ*, il est certain que la pratique des premiers musulmans ne différait guère de celle des autres groupes religieux : emprunts, relectures, extensions et création de nouveaux textes ont toujours été, d'une façon très générale, à la source d'une abondante littérature religieuse. Le phénomène est déjà présent à l'intérieur de la Bible. Il se manifeste aussi, tant chez les juifs que chez les chrétiens, par les écrits parabibliques. Se posait-on immédiatement alors le problème de savoir comment se situaient ces nouveaux écrits par rapport aux écrits antérieurs reconnus officiellement par une communauté constituée – la littérature pseudépigraphique juive par rapport à ce qui constitue aujourd'hui la Bible hébraïque, la littérature apocryphe chrétienne par rapport aux écrits du Nouveau Testament – ? La reconnaissance officielle, par ce qui deviendra le judaïsme rabbinique, de livres acceptés comme "sacrés", à l'exclusion d'autres qui ne nécessitent pas une purification avant de les toucher, est un fait relativement tardif (vers 90-110 de notre ère et au-delà) pour le canon hébraïque tel que nous le connaissons aujourd'hui. La canonicité des écrits du Nouveau Testament chrétien ne sera clarifiée pour l'essentiel, vers la fin du IVe siècle, qu'après une longue période d'indécision. Par ailleurs, la constitution d'un canon n'a jamais empêché la production et la diffusion d'autres écrits. L'abondante littérature dite apocryphe en témoigne, et nous en avons l'écho dans les écrits musulmans des premiers temps.

Quant à ces derniers, nous pouvons constater, en effet, que leur milieu producteur, avec des nuances diverses, était familier tout d'abord des textes ou des thèmes de la Bible hébraïque; on peut montrer à travers l'analyse textuelle, que les récits bibliques sur les patriarches étaient lus, et peut-être plus ou moins confondus, avec leurs commentaires targoumiques et midrachiques. Ce milieu était, de plus, familiarisé avec les enseignements talmudiques, avec certains textes de la littérature pseudépigraphique juive, avec des textes chrétiens, néo-testamentaires et apocryphes, avec des thèmes de la prédication patristique chrétienne orientale, etc. : nous retrouvons bien des éléments de tout cela dans le Coran et ses premiers commentaires ou dans le *Ḥadīṯ*. Je ne dirai rien du domaine mazdéen, qui ne m'est pas familier, mais la nomenclature des termes persans arabisés que l'on trouve dans le Coran est déjà en

elle-même significative. Une analyse serrée de certains de ces termes dans leur contexte peut nous révéler, sans doute, le degré d'imprégnation des premières générations de musulmans par les traditions iraniennes : Salmān le Persan n'en est-il pas le symbole et le personnage emblématique, au même titre que Waraqa Ibn Nawfal ou ʿAbd-Allāh Ibn Salām pour les traditions chrétiennes et juives ?

Tout cela, d'ailleurs, ne concerne pas seulement le vocabulaire religieux, dont nombre de termes étaient déjà arabisés avant l'islam : la familiarisation des Arabes avec les grands courants monothéistes vient de loin : les données épigraphiques de l'Arabie du Nord ou du Sud nous en fournissent les attestations, parmi bien d'autres[12]. Pour ce qui nous concerne immédiatement ici, le passage incessant des mots, des formules, des textes et des idées d'une aire à une autre est évident, en particulier, dès la première lecture que nous faisons des récits sur les prophètes dont les écritures musulmanes de base sont parsemées, qu'il s'agisse du Coran ou du *Ḥadīṯ*. Les études orientalistes, principalement germanophones et anglophones, se sont fait l'écho de cette constatation depuis longtemps.[13]

*Une nouvelle canonicité*

A partir de quel moment, dans l'islam des premiers siècles, les sources non musulmanes de l'expression religieuse et des références scripturaires ont-elles été plus ou moins occultées ou écartées du champ de la pensée au bénéfice de textes strictement islamiques dotés de leur statut canonique propre et dispensant par conséquent de toute autre référence, au moins en principe ? Selon un ḥadīṯ rapporté par Ibn Ḥanbal

[12] Cf. I. Shahīd, *Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and The Arabs*, Washington 1984; *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984; ... *in the fifth Century*, 1989; ... *in the sixth Century*, I-II 1995; Ch. Robin et coll., *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, *R.E.M.M.M.* 61, 1991 p. 3; Ch. Robin, «A propos de la prière: emprunts lexicaux à l'hébreu et à l'araméen dans les inscriptions préislamiques de l'Arabie méridionale et dans le texte coranique», à paraître.

[13] Citons pour mémoire, parmi d'autres ouvrages, Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 1833; 2ème éd. Leipzig 1902); Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim 1931; réimpr. Hildesheim. Zürich. New York 1988); Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londre 1926 (réimpr. 1968 et 1988); Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Upsala 1926 (trad. fse Jules Roche, *Les origines de l'islam et le christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve 1955); D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes*, Paris, Geuthner 1933. H. Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen, VfO, 1982.

nous aurions les prodromes de cette attitude dès les premiers temps de l'hégire, et du fait de Muḥammad lui-même :

> [. . .] ʿAbd-Allāh Ibn Ṯābit dit : ʿUmar Ibn al-Ḫaṭṭāb vint et dit au Prophète : "Envoyé de Dieu, je suis passé chez un frère à moi des Qurayẓa. Il m'a écrit des collections – *ǧawāmiʿ*- de la Tora pour que je te les montre". Le visage de l'envoyé de Dieu changea, poursuit ʿAbd-Allāh; je dis donc à ʿUmar : "Ne vois-tu pas ce qui (marque) le visage de l'envoyé de Dieu?" ʿUmar dit alors : "Allāh nous suffit comme Seigneur, l'islam comme religion et Muḥammad comme envoyé". Le Prophète se rasséréna, puis il dit : "Par celui qui tient mon âme en sa main, si Moïse se trouvait un beau matin parmi vous et que vous le suiviez et me délaissiez, vous seriez égarés. Vous êtes ma part parmi les nations et moi je suis votre part parmi les prophètes"[14].

Qurayẓa est la tribu juive dont tous les hommes, selon les sources musulmanes, furent mis à mort pour des raisons politiques et militaires, cinq ans après l'hégire. Apparemment, ce récit est donc situé dans les premières années de l'installation à Yaṯrib, en un temps ou les Juifs, selon la charte établie par Muḥammad entre immigrants mekkois et tribus locales, font partie de la nouvelle confédération : ici, un juif des Qurayẓa est même lié à ʿUmar, sans doute du fait des anciennes alliances entre clans, par le pacte de fraternité passé entre les *muhāǧirūn* et les hommes de la population d'accueil.

Ce récit, déjà pour les premiers temps de la carrière de Muḥammad, contredit ceux que j'ai cités sur Zayd et Waraqa. Il contredit, pour un temps ultérieur, l'utilisation abondante que feront les premiers commentateurs du Coran des écrits juifs et chrétiens pour expliquer telle ou telle allusion coranique, même lorsqu'ils n'en indiqueront pas la source. Quoi qu'il en fût, nous avons pourtant là un nouvel indice, dans la tradition musulmane elle-même, des problèmes posés par la circulation des idées et des écrits non musulmans parmi les proches de Muḥammad et dans les premiers temps de l'islam.

Si l'on se réfère à d'autres traditions situées au temps du calife ʿUmar et qui le mettent encore en scène, on a l'impression que ce fut surtout celui-ci qui, devenu détenteur du pouvoir politique, aurait tenté de s'opposer à la circulation des écritures non musulmanes parmi les musulmans trop curieux. On raconte, en effet, qu'après les premières conquêtes, en un temps où les conquérants étaient encore immergés dans des populations majoritairement non musulmanes, ʿUmar eut affaire à un musulman arabe des ʿAbd-Qays qui, demeurant à Suse, avaient reco-

[14] *Musnad* III, 470-471.

pié le livre biblique de *Daniel*. Il eut affaire aussi à deux autres hommes qui, résidant à Ḥimṣ, avaient recopié des passages d'Ecriture chez les Juifs. Le terme employé dans le second cas est *ṣalāṣifa*, vocable apparemment non arabe et dont la signification pourrait correspondre aux *ǧawāmiʿ* "collections" de la Tora évoqués par le ḥadīṯ d'Ibn Ḥanbal cité plus haut[15]. Remarquons de plus que le nom de la ville citée dans le premier cas à propos du livre de *Daniel* n'est pas neutre : Suse est dans le Khouzistan ex-sassanide, en Iran occidental, et fut, selon les sources syriaques, le siège d'un évêché chrétien au moins jusqu'en 695 de notre ère[16]. La mention du livre de *Daniel* y est parfaitement à sa place : le contexte culturel y est persan, les thèmes apocalyptiques imprègnent la pensée religieuse, et c'est dans ce livre qu'est évoqué le Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel [Dn 7, 13).

Nous avons là, en ce qui concerne la composition des textes, deux récits cadres introduisant en chaque cas une variante du ḥadīṯ d'Ibn Ḥanbal cité plus haut. A l'homme venant de Suse, ʿUmar fait réciter par trois fois le début de la sourate 12 [*Yūsuf*] sur le «Coran arabe» et «le meilleur des récits» en le frappant à chaque fois avec un roseau; puis il lui demande : «C'est toi qui a fait une copie du livre de Daniel ? – Donne-moi l'ordre que tu veux, je le suivrai, répond l'homme – Va donc et efface-le avec de l'eau bouillante et de la laine blanche. Puis ne lis plus ce livre et ne le fais lire à personne. Si j'apprends que tu l'as lu ou fait lire à quelqu'un, je t'infligerai un châtiment de la plus grande rigueur». Puis, le faisant asseoir, il lui raconte, en des termes un peu différents de ceux du récit consigné par le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, ce qui lui était arrivé à lui-même avec Muḥammad. Le même scénario se reproduit, dans un contexte différent et avec des variantes notables, à propos des deux hommes venus de Ḥimṣ avec leurs textes recopiés chez les juifs. Ces *ḥadīṯ*-s de ʿUmar seront inclus dans le commentaire d'Ibn Kaṯīr [VIIIᵉ/XIVᵉ s.] sur le début de la sourate 12, pour en illustrer les versets 1-3. Ce verset, dira Ibn Kaṯīr, «est à la louange du Coran, lequel suffit à l'exclusion de tous les autres livres».[17] On ne peut mieux tenter d'assurer l'exclusivisme définitif dun texte canonique que l'on espère désormais clos sur lui-même. La pensée musulmane ordinaire en est tributaire encore de nos jours.[18]

---

15 *Cf.* syriaque: *ṣwlfto* «fragment, morceau» [?].
16 *Cf.* M. Streck-[C.E. Bosworth], «Sūs», *EI*, IX, p. 934-5.
17 Ibn Kaṯīr, *Tafsīr*, Damas-Riyad 1414/1994, I, 613-615.
18 Une illustration particulièrement significative nous en est fournie, en France, par

Cette clôture n'a jamais empêché des hommes comme Ibn Qutayba ou al-Yaʿqūbī de lire la Bible en traductions textuelles. En tout état de cause, l'on peut tirer de ces quelques citations la conclusion que les traditionnistes musulmans des premiers siècles, comme les auteurs ultérieurs, savaient qu'ils faisaient usage, y compris dans leurs textes de base, d'un patrimoine antérieur par rapport auquel ils avaient à situer l'islam et son prophète. Conclusion bien banale, s'il en est. Encore est-il utile de la rappeler, sous peine de nous enfoncer nous même dans un univers clos.

## II. Quelques usages du vocabulaire religieux du Proche-Orient dans le Coran et le *Ḥadīṯ*

### *Qeryāna – Qur'ān : "Lecture liturgique"*

Le mot *Qur'ān* provient du syriaque *Qeryāna*. Celui-ci, chez les chrétiens syriaques, désigne la lecture liturgique de l'Ecriture Sainte.[19] Plus que "prédication" par quoi R. Blachère traduit habituellement le terme *qur'ān*, celui-ci, basé sur un écrit, est une proclamation liturgique ou quasi liturgique selon les circonstances. Il en remplit la fonction même lorsque, comme nous le voyons maintes fois dans les récits hagiographiques de la *Sīra*, les versets sont lus à, ou lus par, un incroyant : celui-ci, dès lors, acquiesce à leur force convaincante et devient croyant. C'est, par exemple, ce qui est relaté de ʿUmar Ibn al-Ḫaṭṭāb, lequel, de plus, était lettré[20].

### *Abū-Mūsā al-Ašʿarī et les Psaumes*

Un récit du *Ḥadīṯ* vient, pour le mot *qur'ān*, à l'appui de la filière liturgique de la *qĕryāna*. Il concerne Abū Mūsā al-Ašʿarī, compagnon de Muḥammad. Abū Mūsā fut l'un de ceux qui établirent des *muṣḥaf*-s antérieurement à celui dit de ʿUṯmān. Il aurait adopté une attitude conciliante à l'égard de celui-ci lors de la constitution de la vulgate officielle. Certaines de ses variantes de lecture sont citées par les com-

le petit livre d'Azeddine Guellouz, pourtant professeur d'Histoire (Université Paris I), *Le Coran*, Flammarion (collection Dominos), 1996.

[19] F. Schulthess, *Lexicon syropalaestinum*, Berlin, 1903 (réimpr. 1979) p. 183a-b.; Arthur Jeffery, *Foreign Vocabulary*, A.T. Welch, «al-Ḳur'ān», *EI*, V, p. 401b-402a, 233-234 et réf.

[20] Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III, 268.

mentateurs et les philologues. L'évocation d'Abū Mūsā est donc liée, d'une manière ou d'une autre, à l'histoire du Coran et de ses lectures[21].

Elle est liée également au thème de la psalmodie du texte, au sens propre du terme "psalmodie". En effet, en écoutant sa belle voix dans la mosquée, Muḥammad aurait dit :

> Celui-ci a reçu en don (*une voix aussi belle qu'*) une des flûtes des gens de la famille de David [s.e. *lorsqu'ils chantent les psaumes*] – *mizmār min mazāmīr āl Dāwud*-[22].

Dans le Coran, "une écriture" apportée à David est nommée *zabūr*. Ce terme provient, dans l'usage arabe archaïque, de la racine sud-arabique : ZBR, parfois réalisée en D̲BR : elle apparaît assez fréquemment sous la plume du savant yéménite al-Hamdānī (première moitié du IVe/Xe s.) pour désigner l'écriture – *kitāba* – lorsqu'il évoque les écrits pré- ou postislamiques des Ḥimyar ou d'autres tribus sud-arabes, et elle est attestée occasionnellement dans l'une ou l'autre inscription sabéenne[23]. Nous en avons l'écho dans le vocabulaire coranique, indépendamment de toute mention de David : *zubur* (sans allongement de voyelle, pluriel de *zabūr* 'écrit, inscription') est un pluriel de forme *fuʿul* désignant des "écrits", dont la nature ne semble pas être la même suivant le contexte. En 26, 196 *zubur al-awwalīn* "les écrits des Anciens" est très général et peut aussi bien désigner les inscriptions sur la pierre évoquées par Ibn Manẓūr à propos du *maṣdar : zabr*, que des récits légendaires sur les anciens peuples arabes ou des écrits bibliques ou parabibliques. Il en est de même pour les deux occurrences de la sourate *al-Qamar* [54, 43.52]. En 3, 184 et 35, 25 en revanche les *zubur* des prophètes antérieurs se trouvent relativement distincts des *bayyināt*, d'une part, et d'un Livre révélé – *al-kitāb al-munīr* – d'autre part. Cette distinction pourrait être le reflet de celle qui est faite classiquement chez les juifs, à propos des livres de la Bible, entre les livres des Prophètes, les "Ecrits" – *ketuvim* – et la Tora. En 23, 52 enfin, les *zubur* sont des écrits diversifiés qui sont à la base de la division en sectes – *ḥizb*- des

[21] Ibn Abī-Dāwud al-Siǧistānī, *Kitāb al-maṣāḥif*, *op. cit.*, *passim* (cf. index); A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān. The Old Codices*, Leiden, E.J. Brill, 1937, p. 209-211.

[22] Ce *ḥadīṯ* est répété à l'envi dans les corpus classiques (cf. A.J. Wensinck, *Concordance*, II, p. 343 [*rac.* ZMR]; *voir aussi* Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, II, p. 344-345. Il peut donner lieu à quelques variantes, par exemple: *uʿṭiya/ūtiya min mazāmīr Dāwud* «lui a été donné/apporté quelque chose des *mazāmīr* de David»; s'agit-il de flûtes, ou des psaumes eux-mêmes?

[23] *Cf.* Walter W. Müller, «L'écriture *zabūr* du Yémen pré-islamique dans la tradition arabe», dans J. Rickmans, W.W. Müller, Yusuf M. Abdallah, *Textes du Yémen antique inscrits sur bois*, Louvain-La-Neuve Institut Orientaliste, 1994, 35-39.

juifs comme des chrétiens, chaque *ḥizb* étant heureux de ce qu'il détient. On serait tenté de penser aux écrits pseudépigraphiques et apocryphes si ce n'était le caractère purement allusif de ce verset.

Quant au singulier *zabūr* il apparaît deux fois à propos de David, mais indéterminé : *zabūran* que l'on doit comprendre, en rigueur de texte, comme "un écrit" et non pas tellement "un psautier". Il apparaît encore une fois, mais avec l'article – *al-zabūr* –. Bien que cela ne soit pas précisé, le terme, en ce dernier cas, est un nom propre, car, dans le passage coranique concerné, il s'agit de la citation presque littérale d'un verset de psaume. L'identification de *al-Ẓabūr* avec le livre des *Psaumes* y est donc implicite[24].

Peut-être faut-il s'interroger sur l'identification du *zabūr* avec le livre des *Psaumes* telle que nous la recevons de la tradition ou de nos habitudes de pensée. Cependant, d'une façon générale, cette identification n'était pas évidente pour tous les commentateurs anciens, comme en témoignent les *iḫtilāfāt* évoquées par Ṭabarī, tant sur la morphologie du mot que sur sa signification. Ṭabarī, à propos de *Coran* 4, 163, résolvait le problème en faveur du "Livre nommé *Ẓabūr*" descendu sur David au même titre que la Tora sur Moïse et l'Evangile sur Jésus. Il s'agirait alors du Psautier, dont on sait, de toute façon, que dans la division tripartite juive classique, il fait partie des *Ketuvim*, des "Ecrits". Mais Ṭabarī tranchait ainsi en invoquant deux arguments externes au texte : «Les Arabes disent *Ẓabūr Dāwud*; et c'est sous ce nom que toutes les nations connaissent son livre». Il a, pour affirmer cela, quelques raisons. Dans cette hypothèse, il s'est sans doute produit, chez les juifs arabes ou arabisés, comme chez les chrétiens arabes influencés par le syriaque, un glissement phonétique, ou une contamination, entre ZMR et ZBR pour désigner le Psautier. Dans leurs termes de racine ZMR en effet, l'hébreu, l'araméen biblique et le syriaque désignent, selon les cas, le chant, la musique et les instruments de musique (la flûte en particulier), enfin le psaume – *mizmōr* en hébreu, *mazmōr* en araméen et syriaque – que l'on retrouve en éthiopien – *mazmūr*-[25]. Quant à la langue arabe des musulmans, les termes *mazmūr* et *mizmār* ont fini par y désigner tous deux uniquement la flûte, les deux formes de singulier ayant de toute façon le même pluriel *mazāmīr* que l'on retrouve dans

[24] *Coran* 21, 105 citant *Ps.* 37, 29; voir aussi *Coran* 4, 163; 17, 55.

[25] F. Schulthess, *op. cit.*, 56b; livre biblique de *Daniel* (araméen) 3,5.7.10.15; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, *rac.* DBR, ZBR et ZMR; A. Jeffery, *Foreign* p. 148-149; R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (1ère, éd. 1971), Stuttgart/Berlin/Köln, 1980, p. 111-112 (sur *Coran*4, 163) et réf.

le *ḥadīṯ* sur Abū Mūsā. La langue arabe des chrétiens continue aujourd'hui de distinguer entre le *mizmār* "instrument de musique" et le *mazmūr* "hymne, psaume".

Pourquoi les rédacteurs du Coran, en faisant par deux fois de *zabūr* un indéterminé, ont-ils ainsi laissé planer l'indécision quant à la nature de l'écrit apporté à David ? Question intéressante sur l'histoire du texte, mais qui ne peut donner lieu qu'à des conjectures. En tout cas la version longue et dominante du *ḥadīṯ* relatif à la belle voix d'Abū Mūsā semble vouloir rattraper les choses en la comparant à l'instrument de musique des gens de la famille de David (dont il était connu qu'ils étaient les spécialistes des psaumes). Remarquons de plus qu'Abū Mūsā al-Ašʿarī était d'origine yéménite, pays de vieille implantation juive puis chrétienne et où le monothéisme était acclimaté depuis deux ou trois siècles avant l'islam[26]. Peut-être y avait-il appris à psalmodier ? On peut toujours le supposer. Quoi qu'il en soit, il se trouve finalement que le *ḥadīṯ* qui le met en scène constitue, quant à son vocabulaire et à son contenu, une sorte de synthèse (ou de compromis ?) alliant, autour de la nouvelle *qeryāna* et sous le haut patronage de David, l'écriture, la psalmodie et l'instrument de musique. Certains passages du Coran sont d'ailleurs, quant à leur contenu, visiblement inspirés des *Psaumes*, parfois presque textuellement.[27]

*Ṣibʿa – Ṣibġa : «Baptême»*

Dans la sourate *al-Baqara*, [2, 138], apparaît une sorte de jeu de mots polémique sur le mot *ṣibġa*. Il s'agit d'une racine syriaque – *ṢBʿ*–, arabisée sous la forme *ṢBG*[28]. La langue arabe, qui comporte deux phonèmes distincts *ʿayn* et *ġayn*, distingue également deux racines qui s'appliquent respectivement à deux significations : l'une, *ṢBʿ*, dont les significations concernent "le doigt"; l'autre, *ṢBG*, dont les significations tournent principalement autour de l'action de "tremper" (dans une teinture ou dans l'eau). La langue syriaque n'a pas de phonème *ġ*; elle n'a que *ʿē* [= *ʿayn*]; la prononciation *ġ* n'y est généralement qu'une réalisation spirantisée du gomal *g* dans certains contextes. Aussi une unique racine *ṢBʿ* comporte-t-elle deux champs sémantiques parallèles : "tremper" et

26 *Cf.* Robin, *art. cit.*

27 Ils sont peu nombreux mais significatifs; outre *Ps.* 37, 29 cité en *Coran* 21, 105, voir par exemple *Ps.* 107, 23-30 repris successivement par *I Hénoch* 101, 4 sq. [*Ecrits intertestamentaires*, Paris, NRF, Pléiade, p. 615] et par *Coran* 10, 22; *Ps.* 121, 4, repris en *Coran* 2, 255.

28 *Cf.* A. Jeffrey, *Foreign Vocabulary*, p. 192.

"doigt" (il en est de même en hébreu, et en araméen). Le syriaque ne manque pas de formes, termes et attestations autour de la signification "baptême"[29].

Les traductions orientalistes de *Coran* 2, 138 en français oscillent le plus souvent entre "confirmation" (Kasimirski), "onction" (Blachère, Masson); et dernièrement même "teinture" (Berque, pour "laisser à la métaphore sa force", dit-il, bien qu'il estime, en note, qu'il s'agit probablement du baptême chrétien); en anglais, Bell donne "savour"[30]. Toujours est-il que le contexte [*Coran* 2, 135 et 140] indique qu'il s'agit d'une polémique contre les chrétiens qui se prévalent du baptême, comme l'ont bien précisé certains commentateurs anciens[31]. C'est d'ailleurs le sens fort justement retenu par R. Paret pour l'allemand et par la traduction française commentée de Si Hamza Boubakeur dans son édition de 1978.

Ce mot avait sans doute été arabisé bien avant l'islam, le nombre des chrétiens n'étant pas négligeable dans le domaine arabe. Ainsi des Taġlib, la confédération tribale arabe des rives de l'Euphrate. Recevant une délégation de cette tribu venue faire allégeance politique, le prophète de l'islam les aurait, selon Ibn Saʿd, confirmés dans la possibilité de rester dans le christianisme, à condition qu'ils ne baptisent plus leurs enfants dans le christianisme – *ʿalā an lā yaṣbuġū awlādahum fī n-naṣrāniyya* –». La même exigence est rapportée par Balāḏurī de ʿUmar à l'égard des mêmes Taġlib avec le même verbe[32].

L'intérêt de ce récit dépasse le niveau purement lexical : les conditions de la paix établie entre la puissance musulmane et les Taġlib, principalement chrétiens, si elles comportaient la confirmation des chrétiens taġlibites du moment dans l'exercice de leur religion, prenaient un gage sur l'avenir en leur interdisant de baptiser leurs enfants. En historien, on peut douter de l'application effective immédiate de cette clause, car les Taġlibites resteront chrétiens encore longtemps après Muḥammad ou ʿUmar[33]. Cependant, elle est en parfaite harmonie avec la polémique qui s'exprime en Coran 2, 138 sur le mode de la dérision. Celle-ci, par la subversion sémantique d'un terme chrétien spécifique chargé de valeurs religieuses, vient à l'appui de la pratique diplo-

---

[29] *Cf.* R. Payne Smith, *Thesaurus*, 3356 sq., F. Schulthess, *op. cit.*, p. 166a-b.

[30] *Cf.* R. Paret, *Kommentar*, p. 33-34.

[31] *Cf.* le commentaire d'al-Ṭabarī sur le verset.

[32] Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* I, 316; al-Balāḏurī, *Futūḥ*, éd. al-Ṭabbāʿ, Beyrouth 1987 p. 251; cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab, s.r.*

[33] *Cf.* M. Lecker, «Taghlib», *EI*, X, p. 97a-100b; *v.* en particulier p. 100a.

matique ou conquérante qui aurait été celle de Muḥammad ou de ʿUmar ou d'un autre : «Baptême de Dieu ! (– *prétendezvous*-) Et qui donc est meilleur que Dieu en ce qui concerne un baptême, puisque c'est nous (– *et pas vous*-) qui sommes pour lui des adorateurs ?!». Le baptême s'efface au profit d'autre chose; en effet, la tradition musulmane ultérieure traduira la nouvelle *ṣibġa* en termes de *dīn* ou de *fiṭra*; et les traducteurs orientalistes seront très gênés.

*Ḥayy w Qayyām – al-Ḥayy al-Qayyūm, "Vivant et Subsistant"*

L'expression «le Vivant le Subsistant» apparaît trois fois avec solennité dans le Coran [2, 255; 3, 2; 20, 111], notamment dans le verset dit "du trône" [2,255].

Si le mot *ḥayy* ne pose aucun problème d'ordre linguistique, la forme du mot *qayyūm* [*faʿʿūl*], en revanche, a créé quelques difficultés aux philologues arabes classiques. Certains, comme al-Suyūṭī, citant un auteur antérieur, rattachaient ce mot à une origine syriaque. Du côté de la recherche moderne, A. Jeffery s'interroge sur son enracinement hébraïque, mais aussi syriaque[34]. C'est en fait du côté araméen biblique et targoumique que nous trouvons une solution d'autant plus avérée qu'elle concerne l'expression dans sa totalité, avec l'association des deux noms qualificatifs pour désigner Dieu : «Vivant et Subsistant».

Celle-ci figure tout d'abord dans le livre biblique de *Daniel* araméen [6, 27] sous la formulation : *dī huwa êlāhā ḥayyā w qayyām le ʿālemīn* "C'est lui le Dieu vivant et subsistant pour toujours". La formulation est aussi solennelle que le sera plus tard le début du verset coranique du trône. Comme dans celui-ci, elle introduit un hymne au Dieu souverain. Mais ce Dieu souverain a les caractéristiques du Dieu biblique "qui délivre et qui sauve", Daniel venant d'échapper à la mort dans la fosse aux lions.

La formule araméenne *ḥayy w qayyām* n'est pas unique ou propre au livre de *Daniel* dans la littérature religieuse juive de langue araméenne. Nous la retrouvons plusieurs fois dans les *targum*-s, ces traductions araméennes amplifiées des livres de la Bible destinées, à partir du 2$^{e}$ siècle avant notre ère, à la lecture expliquée, dans l'enseignement synagogal pour le peuple, lequel ne connaissait plus l'hébreu biblique. Pour le livre de la *Genèse*, elle est le fait du Targum palestinien du

---

[34] al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, chap. 38; il cite al-Wāsiṭī; cf. A. Jeffery, *op. cit.*, 244-245.

Pseudo-Jonathan. En *Gn* 16, 6-16, Hagar, enceinte et chassée par Saraï, erre dans le désert. L'ange de Yahvé, près de la source d'eau, lui annonce la naissance et la destinée de son fils Ismaël. Développant le texte biblique, le targum paraphrase : «Et (Hagar) rendit grâce devant Yahvé dont la Parole s'était entretenue avec elle, et elle parla ainsi : "Tu es le Vivant et le Subsistant *-ḥayy w qayyām-*, qui voit et qu'on ne voit point" [. . .] A cause de cela on appela le puits : "Puits près duquel est apparu le Vivant et le Subsistant"». C'est à ce même puits qu'en *Gn* 24, 62 Isaac rencontrera Rebecca, le puits, commente le targum de Jonathan, «près duquel était apparu le Vivant et le Subsistant, qui voit et qu'on ne voit pas»[35].

Le targum du Pseudo-Jonathan sur le livre des *Nombres* [*Nombres* 23, 19] reprend encore la même formule dans le récit sur les oracles de Balaam : «La Parole du Dieu vivant et subsistant, le Maître de tous les siècles, Yahvé, n'est point comme les dires du fils de l'homme»[36].

Ibn Manẓūr, citant al-Ǧawharī à propos de la formulation coranique *al-ḥayy al-qayyūm*, note que le calife ʿUmar la récitait en disant : *al-ḥayy al-qayyām*. C'est une variante – *luġa* – remarque-t-il[37]. Nous retrouvons effectivement cette variante, correspondant à l'araméen *qayyām*, dans les éléments du codex de ʿUmar qu'A. Jeffery a reconstitués, dans ceux du codex de ʿAbd-Allāh Ibn Masʿūd et enfin les éléments du codex de ʿAlqama[38]. Il est permis de supposer que ʿUmar, comme les deux autres, et en dépit de l'attitude intransigeante que lui prêteront les *ḥadīṯ*-s cités par Ibn Kaṯīr, avait bien lu, ou entendu lire, ou se faisait l'écho du livre de *Daniel*. On peut également se demander quelles sont les raisons qui, lors de la constitution de la vulgate, ont présidé au choix de *qayyūm* plutôt que *qayyām*. La forme *faʿʿāl* n'est-elle pas, même en arabe, plus habituelle que la forme *fayʿʿūl* ?

---

[35] *Targum du Pentateuque*, I. *Genèse*, trad. R. Le Déaut, Paris, Cerf, 1978, p. 177-179 et 239. La paraphrase du targum, insistant sur le Dieu vivant et subsistant «qui voit et qu'on ne voit pas», apporte aussi une restriction à la phrase de Hagar qui, en Genèse 16, 13, dit: «J'ai vu après qu'il m'a vue». Ce thème fait partie des discussions rabbiniques; cf. *Gen. Rabba Ch.* 45, trad. fse, éd. Verdier, 1987 p. 478-479. Le Dieu qui voit et qu'on ne voit pas se retrouve dans le Ḥadīṯ; cf. par ex. Muslim, *Ṣaḥīḥ, ʾīmān* 1.

[36] *Targum du Pentateuque*, III. *Nombres*, trad. R. Le Déaut, Paris, Cerf, 1979 p. 225.

[37] *Lisān al-ʿArab, S.r.* QWM.

[38] Jeffery, *Materials*, p. 31, 220, 242.

## III. La langue et le contenu des textes

Les premiers musulmans avaient conscience de leur enracinement dans un langage et dans des textes antérieurs aux leurs. Mais ils créaient une communauté nouvelle, que les conquêtes militaires et politiques en dehors d'Arabie assuraient de sa force d'expansion. La nécessité d'établir leurs propres fondements scripturaires, notamment devant les juifs et les chrétiens, les a amenés à faire, dans le même temps, des choix décisifs dans l'ordre de la pensée religieuse, à travers des thèmes, des idées et un langage que les Arabes avaient en commun avec leurs voisins.

Certains de ces choix apparaissent d'emblée. Le thème du "scellement de la prophétie" était manichéen, le sceau des prophètes étant Mani; ce sera le titre du prophète de l'islam, devenu le lieu essentiel de la pensée prophétologique musulmane. Les récits sur les prophètes sont unifiés autour du message central de Muḥammad, dont chaque prophète, plus ou moins dépouillé de sa spécificité première et de son environnement, devient la figure. On peut multiplier les exemples de ce genre qui, dans une continuité apparente, introduisent déjà une véritable rupture. L'analyse que j'ai présentée du mot *ṣibġa* et de son contexte en est une illustration.

D'autres choix, de l'ordre de la pensée, de la spiritualité et de la sensibilité religieuses, sont plus subtils, et mettent peut-être en jeu des attitudes plus déterminantes. Le verset du trône précédemment évoqué, par exemple, reproduit dans sa première phrase, et reflète dans sa forme globale, l'hymne de Daniel; il utilise dans ses termes mêmes, l'image psalmique de Dieu qui "ne dort ni ne sommeille" [Ps 121, 4]; il reprend l'imagerie biblique et pseudépigraphique du trône de Dieu inébranlable, qui est aussi le trône du jugement puisqu'il s'agit un peu plus loin d'intercession, etc. Mais en même temps, les rédacteurs font des choix, sur le jugement et l'intercession, par exemple. Ainsi y sera-t-il affirmé, comme il ressort, ailleurs, du récit sur Ibrāhīm qui se risquait à vouloir intercéder pour la cité perverse [*Coran* 11, 74-76], que l'intercession ne peut se faire qu'avec la permission de Dieu. Le ton en est d'exclamation interrogative, et il donne finalement à penser que cette permission ne peut intervenir que rarement, sinon jamais, en tout cas pas à l'initiative d'un homme, car «à Dieu appartient l'intercession dans sa totalité» [*Coran* 39, 44]. Le patriarche biblique Abraham, quant à lui, intercédait véritablement pour la cité perverse dans une sorte de marchandage. Il en était de même d'Esdras, le personnage de la littérature pseudépigraphique : le *Quatrième livre d'Esdras* n'est qu'un long

plaidoyer devant le trône du Très-Haut, en faveur des pécheurs[39]. Sachant par ailleurs qu'Esdras est connu de la rédaction coranique sous le nom de ʿUzayr [Coran 9,30), on peut penser que c'est à son sujet, au moins indirectement, qu'est adressée l'interrogation exclamative du verset du trône : «Qui donc est-il, celui qui intercédera . . .?», associée à l'image du trône du jugement. Les premiers traditionnistes connaissaient Esdras/ʿUzayr[40], et les auteurs musulmans des *Qiṣāṣ al-Anbiyā'* reprendront la question à nouveaux frais, à propos de ʿUzayr «qui fut le premier des prophètes à parler du *qadar*» et aurait été, de ce fait, effacé de la liste des prophètes[41].

Ce n'est qu'un exemple. Il y en a beaucoup d'autres. Les emprunts existent, nombreux. Mais ils sont souvent repensés en fonction de quelque chose d'autre qui est de l'ordre du choix : un choix personnel s'il est le fait du prophète de l'islam; un choix collectif si l'on considère la part importante prise par ses compagnons et ses successeurs à la constitution des textes musulmans de base dans leur environnement non musulman. Cet ensemble de choix théologiques est un des éléments qui constituent l'islam comme religion nouvelle à l'intérieur du monothéisme acclimaté en Arabie longtemps avant lui.

---

39 *Genèse* 18, 20-32; *Ecrits intertestamentaires*, p. 1399 sq.
40 *Cf.* al-Ṭabarī, commentaire de *Coran* 9, 30.
41 *Cf.* Viviane Comerro, *Le Quatrième Esdras arabe*, mémoire de D.E.A. sous la direction du Pr. Marc Philonenko, Strasbourg, juin 1998.